

O conceito de alienação no jovem Marx

José D'Assunção Barros

O nosso objetivo neste artigo será examinar um aspecto específico da obra de Karl Marx. Enfocaremos a produção deste autor na primeira fase de sua realização intelectual, e mais especificamente a sua relação com a temática da alienação. Para compreender essas complexas relações, será adequado lembrar algumas características e influências que já despontam no Marx da primeira fase, mesmo que, de modo geral, elas já sejam conhecidas de todos aqueles que estão familiarizados com o materialismo histórico.

Um primeiro ponto a considerar, quando se fala em materialismo histórico, é o papel da dialética neste paradigma. Aqui, o pensamento de Marx não se superpõe necessariamente nem ao materialismo histórico – paradigma que ele mesmo funda com Engels, mas que seguirá adiante como construção coletiva de inúmeros intelectuais – nem ao “marxismo”, se considerarmos esta designação para representar o programa de ação política que adquire inúmeras variantes no século XX (e que, portanto, também se transforma em uma multifacetada obra de criação coletiva). Marx, um “materialista histórico” que chegou a afirmar certa vez, ironicamente, que não era “marxista”, possui um pensamento próprio que inclui as bases gerais do materialismo histórico, mas que o transcende em características que já são próprias de sua produção intelectual específica. O próprio Marx não coincide consigo mesmo se considerarmos dois momentos distintos de sua produção, e muito habitualmente se fala em um “jovem Marx” e em um Marx já maduro, cuja produção inte-

lectual adquire novas tonalidades e produz-se com novos encaminhamentos. O Marx com o qual trabalharemos neste artigo é, sobretudo, o jovem Marx, pois foi ele quem mais interagiu com o tema aqui abordado, o da alienação.

Consideremos algumas influências iniciais. A dialética de Marx é extraída de Hegel, uma influência autoral que se faz soar intensamente em seu “acorde teórico” e com relação à qual o fundador do materialismo histórico explicitou algumas vezes tanto comentários depreciativos, como os seus mais sinceros agradecimentos¹. A percepção hegeliana de que o mundo, em todas as suas facetas, constitui um processo – o que traz a historicidade para o centro da reflexão filosófica – é a contribuição da qual Marx e Engels extrairão todas as suas consequências. Em *Anti-Dühring* (1878), Engels dirá: “A filosofia alemã foi completada por Hegel, o qual, pela primeira vez [...] concebeu o mundo da natureza, da história e do espírito como um processo, isto é, como um mundo sujeito à mudança” (Engels, 1990, p. 22). As instâncias fundamentais da dialética hegeliana – a totalidade, o movimento, a mudança a partir do encontro dialético das contradições – são todas reapropriadas pelos fundadores do materialismo histórico. O principal ponto de cisão, obviamente, o fato de a dialética de Hegel ser *idealista*, considerando que nesta o mundo começa a se movimentar a partir do espírito e das ideias, enquanto a dialética de Marx é *materialista* e sustenta a hipótese de que todo movimento histórico se impulsiona a partir da base material de uma sociedade, ou de suas condições imediatas e efetivas. Dito de outra forma, se em Hegel o espírito situa-se no início e no centro do movimento da história, em Marx essa centralidade será ocupada pela “atividade de produzir o mundo”. Gorz assim se expressa sobre esta questão:

Para Hegel, com efeito, a História é a progressão dialética por meio da qual o Espírito, inicialmente estranho a si mesmo, toma consciência e posse do mundo – que, na verdade, era o próprio Espírito existindo fora e separado de si – até retomá-lo completamente em si e unificar-se com ele. Os avatares dessa progressão são etapas que, em razão da sua contradição interna, são necessariamente levadas a “passar para” a etapa seguinte, até a realização da síntese final que é ao mesmo tempo o sentido de toda a História anterior e o término da História (1987, p. 28).

Há, ainda, outra oposição importante que afasta Marx da filosofia de Hegel – e que é considerada pelo fundador do materialismo histórico como ponto culminante de um padrão do pensamento ocidental que precisaria, dali em diante, ser superado. Sobre tudo a partir das *Teses sobre Feuerbach* (1845),

1. No Posfácio à segunda edição alemã de *O capital* (escrito em janeiro de 1873), Marx registra a enorme importância da dialética de Hegel para a filosofia e seu próprio trabalho. Por outro lado, ele nunca foi um “discípulo” de Hegel e não se via como um hegeliano. Apesar de ter assimilado sua dialética na primeira fase, Marx fez severas críticas a Hegel. Mas é inegável que Marx estava mergulhado na corrente de autores que mais tarde se convencionou chamar de “jovens hegelianos”, dominante na filosofia alemã depois de Kant. A outra alternativa à corrente filosófica mais habitual era a que partia de Schopenhauer (1788-1860) e que abrirá espaço para a linha de pensamento de Nietzsche. Schopenhauer (2007, pp. 28-42), em seus *Fragmentos sobre a história da filosofia*, já registra uma crítica ao idealismo de Hegel, Fichte e Schelling, mas é ainda uma voz isolada. Havia ainda na época o positivismo religioso e a filosofia romântica, mais voltada para as discussões estéticas. A essas alternativas do seu período de formação, Marx vai construindo um novo paradigma, que só se delineará em fins de 1844. Para uma leitura da complexa relação de Marx e Hegel, ver Seigel (1978).

veremos Marx apresentar mais claramente a proposta de uma “filosofia da ação”, em contraste com a “filosofia da contemplação”, própria de Hegel e de outros filósofos. “*Transformar* o mundo (mas sem deixar de interpretá-lo)” é aqui contraposto a “interpretar *contemplativamente* o mundo”. Com alguns ajustes nas próprias palavras de Marx, é isso o que nos dirá essencialmente a XII *Tese sobre Feuerbach*. Podemos contrapor esta célebre postura de Marx à que Hegel expressa na igualmente notória passagem de *Princípios da filosofia do direito* (1821), em que evoca a metáfora da Coruja de Minerva (figura mítica que o filósofo utiliza como símbolo para a própria filosofia): “Quando a filosofia chega, com sua luz crepuscular, a um mundo que declina, é porque alguma manifestação de vida está prestes a desaparecer. Não vem a filosofia para renová-la, mas apenas para reconhecê-la” (Hegel, 1997).

A cisão entre Marx e Hegel, portanto, dá-se pelo menos de uma dupla maneira: em relação a seu modo (idealista) de ver as coisas; e em relação a seu modo (contemplativo) de estar entre as coisas. Estes aspectos produzem outras diferenças entre os dois autores. Por exemplo, como a dialética de Hegel é idealista, as “totalidades” que se sucedem na série de círculos dialéticos que atravessam a história são etapas da consciência universal, ou etapas da ampliação da liberdade humana. A dialética de Hegel, conforme já vimos, explica a realização da consciência e da liberdade na história. Em Marx, que propõe uma dialética materialista, as “totalidades” que se sucedem são os “modos de produção”.

Além da apropriação materialista da dialética, outro traço do pensamento de Marx é a apropriação dialética do materialismo, que deve buscar a superação do que ele mesmo denominou de “materialismo vulgar”, da mesma forma que também se busca superar o materialismo de Ludwig Feuerbach (1804-1872), autor que exerceu sobre Marx uma importante influência no que concerne à crítica da religião. Mais adiante, veremos o lugar específico que o “materialismo” ocupa no pensamento de Marx e no materialismo histórico, configurando-se em algo bem diferenciado tanto do materialismo puro de autores como La Mettrie e Holbach – iluministas franceses que postulam a materialidade absoluta da vida humana, e nada mais do que isso – como do materialismo de Feuerbach, que se mostra fundamentalmente uma crítica à religião e ao cristianismo em particular².

Marx dialogou com inúmeros pensadores de sua época e de outras, particularmente nesta fase inicial de sua formação e produção intelectual, e se valeu de diversas contribuições teóricas anteriores, em muitas ocasiões readaptando-as e mesmo invertendo-as para seus próprios fins. Sua identidade

2. A partir de 1830, uma corrente filosófica materialista fortalecera-se na Alemanha, em particular entre os “jovens hegelianos” que, após a morte de Hegel, procurariam submeter à crítica o seu idealismo. Essa corrente havia sido em parte estimulada pela reação ao positivismo idealista. Neste contexto, os filósofos de tendência materialista reintroduziram um olhar voltado para os materialistas dos séculos XVII e XVIII, filósofos ingleses ou escoceses como Bacon, Locke e Hume, ou franceses como Diderot, La Mettrie e Holbach. Esses novos filósofos materialistas identificavam como precursor do materialismo – uma espécie de “iluminista da Antiguidade” – o filósofo grego Epicuro. É neste ambiente que se destacará a obra de Feuerbach.

de teórica também se faz por contrastes, além das assimilações, e, em um caso ou outro, Marx não deixa de dialogar ativamente com a produção intelectual de autores que lhe fornecem pontos de apoio e fundos de contraste. A leitura marxiana de uma história que deveria levar *necessariamente* ao socialismo e seu ativo engajamento nos projetos políticos que pudessem acelerar o alcance deste objetivo obrigam a mencionar, antes de mais nada, a influência da rede de propostas socialistas já existentes sobre a proposta específica de Marx para um mundo socialista e para os meios de alcançar este tipo de sociedade. Sua proposta específica de desenvolver o que chamou de “socialismo científico”, por exemplo, leva-o a se contrapor ao pensamento de autores que qualificou como “socialistas utópicos”, contraposição que Engels mais tarde fixará no título de um de seus livros: *Do socialismo utópico ao socialismo científico* (1880). Os principais “socialistas utópicos” criticados por Marx e Engels são Saint-Simon, Robert Owen e Charles Fourier, mas a este último Engels chega a dedicar certa simpatia ou condescendência: “Fourier criticou as relações sociais existentes com tanta agudeza, graça e humor, que a gente perdoa gostosamente suas fantasias cosmológicas, que também se baseiam numa genial visão do mundo” (carta a Marx, *apud* Konder, 1998, p. 53).

Assim, iremos encontrar em Marx influências de um socialista utópico como Saint-Simon, ou ao menos dos saint-simonianos da primeira geração subsequente, herdeiros intelectuais deste filósofo francês e responsáveis pela redação do tratado *A exposição da doutrina de Saint Simon*³. Georges Gurvitch (1960, pp. 11-21) e Raymond Aron (2008, pp. 264-272) estudaram essas possíveis influências. Há ao menos sintonias entre os saint-simonianos e Marx, tanto nos objetivos de atingir uma sociedade sem dominação de classe como na descrição da sociedade industrial do século XIX. Assim, para Aron:

[...] o raciocínio de que a guerra teve um papel no passado que deve desaparecer na sociedade industrial é um tema saint-simoniano que se encontra, sem dúvida, no pensamento marxista. Assim, as relações do sistema de produção e do estado, as etapas da história, os antagonismos característicos do devir histórico, a oposição entre o governo das pessoas e a administração das coisas são todos temas saint-simonianos que efetivamente passaram para o pensamento marxista. Tornaram-se elementos da visão histórica de Marx (Aron, 2008, p. 268).

Mas os métodos de Marx para atingir esta meta – e a ideia de “revolução” – são estranhos aos saint-simonianos, como aliás ocorre com a maior parte daqueles autores a que Marx se referiu como “socialistas utópicos”,

3. Os nomes de maior destaque são os de Bazard (1791-1832) e Enfantin (1796-1864). Ambos, após uma fase inicial de práticas revolucionárias entre os carbonários franceses, terminam por migrar, em 1828 e em 1825, para o saint-simonismo.

pois preconizavam a possibilidade de sensibilizar e convencer políticos e industriais a colaborar na implantação do socialismo. Na perspectiva saint-simoniana, os proletários terminam por assistir passivamente à sua libertação, sem se tornarem sujeitos de sua própria transformação.

Existe também uma diferença entre saint-simonianos e marxistas no que se refere à visão histórica dos antagonismos de classes no decorrer das várias épocas, embora haja uma coincidência com muitos dos pares arrolados por Marx e Engels no *Manifesto Comunista* (1848). Contudo, enquanto os saint-simonianos viam na história uma atenuação progressiva da exploração do homem pelo homem, e por isto insistiam na perspectiva evolutiva ao acreditar que o antagonismo “a si mesmo devora pouco a pouco” (Saint-simonianos, 1924, p. 311), Marx entenderá que a última fase do antagonismo de classes – que corresponde ao confronto entre proletários e capitalistas – seria a mais extremada de todas, e por isso a revolução deveria ser o seu desenlace necessário⁴.

Este ponto nos coloca em sintonia com outra nota importante da identidade teórica inicial de Marx, que é o papel da classe trabalhadora na sua visão teleológica da história. O socialismo não é uma *meta*, mas sim um *destino* da humanidade. Para Marx, ele ocorrerá necessariamente (ao contrário do que pensarão mais tarde alguns setores do marxismo ocidental, embora não a maior parte de suas correntes). Marx acreditava, ou ao menos demonstra acreditar, que o proletariado tinha por missão de classe conduzir a história ao advento do socialismo. Este momento que se conduziria ao último dos antagonismos de classe – aquele que opunha burguesia e proletariado – é compreendido como o momento supremo que ao mesmo tempo resume toda a história anterior e corresponde ao seu término, que corresponderia à própria implantação da sociedade sem classes. Melhor dizendo, este *telos* não seria propriamente o fim da história, pois, tal como sustenta em *Contribuição para a crítica da economia política* (1859), com o fim dos antagonismos de classe encerra-se na verdade a “pré-história da humanidade”. Com o socialismo instalado definitivamente por todo o mundo humano, dirá Marx, é que se inicia a verdadeira história. De todo modo, esta é a história (ou a “pré-história”) para Marx: um grande processo dialético que se inicia com a progressiva tomada de posse da natureza e que se encerra com o socialismo (o último dos “modos de produção”) e com o fim definitivo dos antagonismos de classe.

Esta perspectiva teleológica (a história que aponta para um fim necessário) é uma característica do pensamento marxiano, que não é necessariamente um

4. Outras coincidências entre os saint-simonianos e Marx podem ser notadas, como a similaridade do conceito marxiano de “práxis” com o conceito saint-simoniano de “prática”.

pressuposto do materialismo histórico, e tampouco inerente ao próprio marxismo enquanto programa de ação política que se desenvolveu nas décadas subsequentes (ainda que, de fato, a ampla maioria das correntes marxistas-leninistas tenha de fato adotado esta mesma teleologia). Marx, sustentaremos aqui, apresenta as suas próprias especificidades, que o diferenciam de outros materialistas históricos. André Gorz, em um polêmico ensaio intitulado *Adeus ao proletariado* (1980), afirmará por exemplo que a teleologia marxista do proletariado nada mais seria do que “uma surpreendente condensação sintética das três correntes dominantes do pensamento ocidental: o cristianismo, o hegelianismo e o cientificismo” (Gorz, 1987, p. 28). O cristianismo, religião escatológica por excelência, é também histórica: com ele (e talvez com o judaísmo) o tempo é pela primeira vez delineado como um vetor que aponta para um ponto específico no futuro: um *telos* que coincide com o Juízo Final. O hegelianismo possui também o seu *telos*, que é o momento supremo em que o espírito se coloca diante de si (deste outro aspecto de si mesmo do qual estava apartado, e que corresponde ao mundo manifestado) e o reintegra, concretizando a realização triunfal da razão e da liberdade. No materialismo histórico o *telos* é a apropriação coletiva do mundo, sob a ação revolucionária do proletariado, que a partir daí instala definitivamente o socialismo. Cada uma destas três concepções são caracterizadas, por assim dizer, por um profetismo. Cada um dos profetas ligados a estas concepções – Cristo, Hegel ou Marx – anuncia o advento de algo novo, que ao mesmo tempo concretizará o fim da história como ela é conhecida e instituirá uma vida mais plena e verdadeira. Em Marx, o profetismo é contrabalançado pelo cientificismo.

Tal teleologia, ao pretender se contrapor cientificamente ao idealismo hegeliano, à escatologia cristã e ao romantismo utópico, precisou constituir uma base segura para a compreensão da história humana. Fornecer os elementos necessários para compreender cientificamente o mundo humano tornou-se o principal objetivo da reflexão econômica em Marx, que desde cedo foi levado a dialogar e a se contrapor com a economia política clássica. Esses diálogos e contraposições se deram de modos diferenciados em relação a cada um dos autores que podem ser agrupados no ambiente comum da economia clássica (Marx separa os verdadeiros “economistas clássicos”, como Adam Smith ou Ricardo, dos “economistas vulgares”, como Malthus). Esta nota que se ergue do fundo da economia política, sobretudo pela assimilação e superação da contribuição economicista de David Ricardo (1772-1823), se tornará soberana e fundamental no acorde de Marx a partir do final de 1844, quando o centro de sua análise passa a ser o trabalho e seus interesses

voltam-se quase que exclusivamente para o estudo da economia capitalista e da história desse período.

A mais forte “nota de influência” que incide sobre o “acorde teórico” de Marx, mais especificamente o da segunda fase (de 1845 em diante), não poderia deixar de ser o seu diálogo com Engels. Nenhum deles se tornaria aquilo que viriam a ser se não fosse a influência que um exerceu sobre o outro. É a partir do final de 1844 que veremos Marx deixar seu “acorde teórico” se interpenetrar pelas ressonâncias de Engels, uma vez que em agosto daquele ano se dá o encontro que termina por selar a amizade e a cooperação futura entre os dois fundadores do materialismo histórico⁵. O que vemos então é um verdadeiro ponto de inflexão na harmonia teórica de Marx. O viés econômico-social de Engels e seu interesse e experiência em relação à situação dos trabalhadores de fábrica teriam forte efeito catalisador para as ideias de Marx. Não que Marx não tivesse até então interesses pela economia, e os *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844) – com sua tábua de matérias voltada em boa parte para aspectos econômicos – atestam precisamente este duplo interesse pela filosofia e pela economia⁶. Mas, com Engels, Marx aproxima-se de uma nova vivência, relacionada com o mundo do trabalho industrial na sua verdadeira concretude, e com esta vivência transmitida por Engels ele se identificará. Isto repercutirá diretamente em sua obra.

A influência de Engels será um divisor de águas na produção intelectual de Marx. Até aquela altura de sua trajetória intelectual, Marx ocupara-se essencialmente do problema da alienação humana nas suas diversas formas (inclusive no trabalho, mas também na religião, na política, nas próprias relações ecológicas do homem com a natureza). Ao mesmo tempo, seu viés era mais filosófico, seus interesses mais abrangentes, sua tonalidade mais intensamente humanista⁷. Ao entrar em contato intelectual com o livro *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* (1845), Marx perceberia, ou julgaria perceber (conforme se dê ou não crédito à sua escolha ou descoberta), que a alienação produzida no mundo do trabalho era o ventre materno de todas as alienações – a raiz do “estranhamento” que lançava no sofrimento e na inconsciência o homem comum do mundo moderno.

Embora Marx continuasse a se preocupar com questões de toda ordem que dissessem respeito à humanidade e à cultura, a partir daqui ele passaria a estudar principalmente o trabalho e as relações na sociedade capitalista. Sua tonalidade mostra-se agora mais abertamente revolucionária; o engajamento político é ainda mais assumido como aspecto incontornável a ser incorporado à própria produção teórica, do que nos dará indício a célebre

5. Marx e Engels encontraram-se pela primeira vez em novembro de 1842, mas, como atesta Francis Wheen (2001, pp. 75-76), esse encontro foi frio e desconfiado. Em agosto de 1844, contudo, algo mudou. A atitude de Marx em relação a Engels passaria “da desconfiança à curiosidade respeitosa” (*Idem*, p. 76), o que se explica por Marx haver lido os originais de *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. O contato com alguém que conhecia o ambiente das fábricas o impressionara. Engels era filho de um industrial, mas se rebelara ao conhecer a vida real dos trabalhadores fabris. Ver Konder (1999, pp. 38-39).

6. O Primeiro Manuscrito trata do “Trabalho alienado”; o Segundo (do qual se perdeu grande parte, importante como elo para a compreensão do Terceiro Manuscrito) aborda “A relação da propriedade privada”; o Terceiro discute sucessivamente “A propriedade privada e o trabalho”, “A propriedade privada e o comunismo”, “Necessidades, produção e divisão do trabalho”, “Dinheiro” e uma “Crítica da filosofia geral e dialética de Hegel”, tema típico da primeira fase. No ano que precede a elaboração dos *Manuscritos* Marx fará seus primeiros avanços concretos como autodidata de economia.

7. A última obra desta primeira fase – escrita entre abril e agosto de 1844 – foram os *Manuscritos econômico-filosóficos* (publicado em 1932). Nesse mês de agosto de 1844, Marx encontra-se pela segunda vez com Engels. A partir daqui entramos em uma segunda fase do pensamento marxiano.

8. Os artigos de Marx na *Gazeta Renana*, entre 1842 e 1843, sempre se caracterizaram pela denúncia e crítica social e, na *Introdução à crítica da filosofia do direito em Hegel* (1843), ele já fala na revolução e atribui ao proletariado a centralidade desse processo. Mas a partir do final de 1844 a sua perspectiva teórica faria do envolvimento político e militante um aspecto a ser integrado à própria *práxis*, um conceito que adquire maior centralidade no pensamento marxiano a partir das *Teses sobre Feuerbach*. Isso não quer dizer que não encontramos nos *Manuscritos econômico-filosóficos* momentos de impacto em termos de denúncia social. Mas nos textos da maturidade, a argumentação sobre a mais-valia, uma das maiores descobertas de Marx, revelará o funcionamento do próprio capitalismo. A denúncia torna-se científica.

9. Nos meses que precedem o segundo encontro com Engels, Marx vinha travando contato com líderes trabalhistas, o que explica a sintonia ao perceber que Engels já estava avançado na reflexão sobre a situação dos trabalhadores.

10. O título da obra ironiza dois dos mais influentes jovens hegelianos, os “irmãos Bauer” (Bruno e Edgar). Mais tarde, Marx e Engels insistiriam nessa ironia do “sagrado” com os títulos dos capítulos de *Ideologia alemã*: “São Bruno” (Bruno Bauer), “São Max” (Max Stirner), e assim por diante.

11. Essa habilidade de clareza literária trazida por Engels também influenciou Marx a partir de 1844. Engels detinha uma peculiar capacidade de abordar questões complexas tornando-as mais acessíveis a um nível mais aberto de competência leitora. Depois da morte de Marx,

frase que encerra as *Teses sobre Feuerbach*: “Até hoje os filósofos interpretaram o mundo; cabe a nós transformá-lo”. Em breve, com Engels, seria redigido o *Manifesto Comunista*. Mais além, viria a organização da Internacional dos Trabalhadores (1864). Mas, sobretudo, esse engajamento político crescerá proporcionalmente à capacidade de demonstração científica, que n’*O capital* (1867) alcançará o seu apogeu. A irresistível combinação de denúncia revolucionária e rigorosa demonstração científica fará dos textos econômicos da fase madura de Marx um caso único na história das ideias. Este será o tônus da fase madura da produção intelectual de Marx⁸.

Pode-se dizer que a proximidade de Marx e Engels termina por modificar mutuamente as duas “identidades teóricas”. Em Marx, a influência do viés e da experiência com o mundo do trabalho, trazida por Engels, contribuirá para dotar a sua reflexão teórica de um novo centro de gravidade⁹. Da alienação em geral ele passa a se interessar pelo estudo mais específico do modo de produção capitalista. Ato contínuo a este intensificado interesse de Marx pelo presente – por aquela época moderna na qual a alienação e a exploração do homem pelo homem atingiram a sua maior intensidade e sofisticação – é o interesse concomitante pela história. Esta não mais abandonará Marx, e a partir daqui tudo nele será uma interpretação histórica. As *Teses sobre Feuerbach* já revelam esta inflexão. Mas, antes disto, como sinal da mudança de fase, impressiona o fato de que, apenas quatro meses após seu encontro de agosto de 1844, Marx e Engels já tinham produzido seu primeiro livro em coautoria: *A sagrada família* (1844), obra que já procurava desfechar uma crítica frontal aos “jovens hegelianos”¹⁰. Logo viriam *A ideologia alemã* (1846) e o *Manifesto Comunista*. Percebe-se também, no contraste entre os dois períodos, uma notável mudança de estilo, uma vez que Marx abandona uma linguagem filosófica, nem sempre fácil de ser lida, em favor de um estilo claro e direto. Ele mesmo, em algumas oportunidades, irá zombar do estilo algo obscuro que em alguns momentos traspassa obras anteriores – um estilo literário um tanto hegeliano – e talvez a sua opção pelo novo estilo, pautado por uma linguagem mais clara e direta, menos interferida por volteios filosóficos e digressões, tenha sido uma das razões do seu próprio desinteresse em publicar os *Manuscritos econômico-filosóficos*, que só viriam a público em 1932¹¹.

Um último traço, imprescindível para apreendermos a identidade teórica de Karl Marx – e que interessa diretamente à temática da alienação – é a a-religiosidade de seu sistema de pensamento. Bem entendido, a a-religiosidade,

ou o anticlericalismo, conforme postularemos, não constituem corolários necessários do materialismo histórico enquanto paradigma historiográfico ou sociológico, ainda que a designação “materialismo histórico” possa nos levar a pensar o contrário (voltaremos a este ponto). Sequer o ateísmo é necessário ao “pensamento marxista” (compreendido como sistema de ideias que acompanha o programa de ação política voltado para as metas de estabelecimento do comunismo)¹². Mas em Marx, ou seja, no pensamento “marxiano” (o pensamento teórico pessoal, específico do pensador Marx – em uma palavra, o “materialismo histórico de Marx”), o ateísmo tornou-se uma nota de fisionomia bem saliente no seu acorde teórico¹³.

Vamos nos deparar com o ateísmo de Marx já desde as suas primeiras obras. Em *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843), Marx já registra frases emblemáticas, que delineiam a sua convicção de que a religiosidade ou a pertença a alguma igreja sejam entraves para a luta do homem contra a “alienação”: “A religião é apenas o sol ilusório em torno do qual se move o homem enquanto não se move em torno de si mesmo”. A frase mais conhecida, certamente, é aquela que diz “A religião é o ópio do povo” (1993, pp. 77-78).

Marx acredita que a religião é simultaneamente expressão da alienação humana e instrumento para conservar o homem comum alienado da realidade e de si mesmo (já abordaremos, em maior detalhe, a temática da “alienação” em Marx). A religião tem uma função ideológica nas sociedades às quais ela se adapta, e historicamente encontraremos a Igreja cristã a agir como um dos poderes mais atuantes na história das sociedades ocidentais. Podemos entender que Marx, ao confrontar todo um sistema de dominação que assumia determinadas características em sua época, tenha frisado bastante a posição antirreligiosa, o que faz mais nas primeiras obras do que nas últimas. Não apenas ele, mas também os pensadores mais revolucionários do século XIX procuraram fazer a crítica da religião com vistas a despertar o homem para algum aspecto da sua realidade social ou individual que, em um mundo inebriado ou anestesiado pelo aroma da religiosidade, poderia permanecer ainda oculto por muito tempo. Criticar a religião é deslocar o problema humano para o “aqui-agora”. Foi assim que pensaram Marx, Nietzsche ou Freud, apenas para indicar três nomes revolucionários na história do pensamento ocidental.

A ideia de que a sensibilidade religiosa contribui necessariamente para uma inação política neste mundo não é, contudo, senão uma posição pessoal de Marx, uma característica de sua concepção filosófica específica.

Engels se dedicará à vulgarização do marxismo para um público leitor ampliado.

12. Uma distinção estará sempre presente aqui: o materialismo histórico deve ser entendido como paradigma teórico-metodológico, um sistema para compreender o movimento da história, a economia e a sociedade; e o marxismo corresponde a um programa político que visa ao estabelecimento do socialismo (que, no Ocidente, assumiu a forma específica do chamado “marxismo-leninismo”, partido em inúmeras correntes). Pode-se utilizar o materialismo histórico para compreender a história sem necessidade de se aderir ao marxismo-leninismo. Por fim, outra coisa é o pensamento marxiano, a especificidade do pensamento de Marx).

13. É importante distinguir entre a identidade teórica pessoal de Marx (o “Marx autor”) e as opiniões pessoais de Marx, constituintes de sua vida privada. O “ateísmo” desempenhará um papel constituinte – *estruturante* – no sistema teórico de Marx. Não se trata de reconhecer ou não que o indivíduo Marx era ateu na sua vida privada, mas sim que o seu sistema teórico depende deste ateísmo. Este ponto será sempre importante.

O materialismo histórico, como arco maior de possibilidades, não é de modo algum incompatível com a religiosidade. A dificuldade de pensar a concomitância entre materialismo (histórico) e religiosidade não é mais do que um derivado da aparência mais comum e banal trazida pela própria palavra “materialismo”. Devemos entender que este termo tem um papel totalmente diferenciado no “materialismo histórico” e naquele outro âmbito de concepções filosóficas que, conforme a própria designação inventada por Marx, podemos entender como “materialismo vulgar”.

Um modelo de materialismo que fosse apenas mecanicista (“materialismo vulgar”, conforme a designação de Marx) seria necessariamente incompatível com a religiosidade. Um exemplo pode ser dado com o sistema de compreensão do homem que foi desenvolvido pelo médico e filósofo francês La Mettrie (1709-1751), no ensaio *O homem máquina* (1748), no qual os seres humanos são descritos como “sistemas mecânicos autodeterminados”¹⁴. Dizer que o homem não é mais do que matéria e impulsos físico-químicos proporciona, de fato, certa concepção de materialismo que talvez se mostre efetivamente incompatível com a maior parte dos sistemas religiosos.

Outro exemplo do materialismo iluminista foi o *Sistema da natureza* (1770), do Barão de Holbach (1723-1789), que insistiu na ideia de que “não havia necessidade alguma de recorrer aos poderes sobrenaturais para explicar a formação das coisas”¹⁵. Até aí, não se estabelece ainda uma incompatibilidade necessária entre este sistema e a opção religiosa. Mas ocorre que Holbach também tangenciou a corda da antirreligiosidade ao apregoar que o ateísmo seria pré-requisito para qualquer teoria ética válida. Como ser feliz, sob o sistema de exigências preconizado pelo cristianismo? E como ser moral sem ser feliz? Estas perguntas foram percutidas pelo Barão de Holbach em um meio social francamente cristão (os filósofos enciclopedistas constituíam na verdade uma exceção, e ainda assim muitos eram deístas). Através de Holbach, e também de La Mettrie, o materialismo iluminista assumiu uma face tão perturbadora para a sociedade francesa que precede o período revolucionário, que tanto um como outro desses filósofos preferiram publicar suas obras ateístas como anônimos ou sob pseudônimos.

Já em um ambiente filosófico totalmente distinto, teremos as abordagens antirreligiosas propostas pela filosofia materialista que começa a ser retomada por parte dos jovens hegelianos, na Alemanha das décadas de 1830 e 1840. Entre estes, também Ludwig Feuerbach (1804-1872) trilhou caminhos que viabilizaram uma incompatibilidade incontornável entre “materialismo” e “religiosidade”, pois desenvolveu a argumentação de que Deus e o mundo

14. La Mettrie foi um dos primeiros filósofos autenticamente materialistas do Iluminismo francês. Entre 1745 e 1751, produziu uma obra perturbadora, que afrontou os padrões de religiosidade predominantes desde seu primeiro ensaio, *História natural da alma* (1745). Em virtude das reações de governos, instituições religiosas e sociedade a esta e a outras obras suas, La Mettrie viu-se forçado a migrar para os Países Baixos e o Império Austro-Húngaro. Os desenvolvimentos éticos de sua concepção o levaram a adotar uma espécie de epicurismo moderno, presente, entre outros, em *Sistema de Epicuro* (1750).

15. O Barão de Holbach desempenhou um papel importante no Iluminismo francês. Como filósofo, notabilizou-se por seu ateísmo confesso. Em *Cristianismo desvelado* (1761), o cristianismo é apresentado como um entrave ao possível progresso moral da humanidade, o que provocou reações de Voltaire, um filósofo deísta. Em 1770 ele publicaria sua obra mais célebre, o *Sistema da natureza*.

espiritual não são mais do que formas que o homem encontrou para projetar o melhor de si mesmo para fora de si¹⁶. Feuerbach é abordado por Marx com bastante simpatia nas obras iniciais, tal como ocorre nos *Manuscritos econômico-filosóficos* e também na *Sagrada família*, esta última já escrita em parceria com Engels. Nas *Teses sobre Feuerbach*, uma obra de apenas duas páginas e meia, mas que é particularmente demarcadora de uma nova posição na produção intelectual marxiana, é o momento de explicitar a superação da sua modalidade de materialismo. Embora Marx tenha se conservado sempre, pessoalmente, na posição ateuista, veremos a seguir que a dimensão “materialista” do materialismo histórico se refere a outra coisa que não a mera crítica da religiosidade e do clericalismo.

Tanto o materialismo dos iluministas franceses, como o materialismo de Feuerbach, já uma novidade para a época, mostravam-se de fato incompatíveis com a ideia de religiosidade. Nestes casos, o ateísmo fazia parte do próprio sistema preconizado. Mas qual o papel do “materialismo”, devemos perguntar agora, no próprio “materialismo histórico”? Se abstrairmos a posição ateuista pessoal de Karl Marx, poderemos ver que se trata aqui tão somente de sustentar que a história se produz e se coloca em movimento a partir das realidades *materiais* mais imediatas. As condições materiais da existência humana, e os modos como o homem produz a sua própria existência, são os pontos de partida do processo dialético, tal como sustenta o materialismo histórico. A contraposição aqui não é em relação à religião ou à especulação sobre a existência de uma dimensão espiritual para além deste mundo. O materialismo histórico contrapõe-se, na verdade, ao idealismo dialético de Hegel, que situa em um movimento do espírito o fluxo ativo do movimento histórico-dialético. Para o materialismo histórico, as transformações históricas começam nas bases materiais da existência humana, e depois atingem os níveis mais abstratos. Para o idealismo dialético, à maneira de Hegel, o ponto de partida é o espírito, a razão, o mundo das ideias.

A existência de uma outra realidade – espiritual – não inviabilizaria de modo algum a possibilidade de compreender a história a partir do paradigma do materialismo histórico – desde, é claro, que não pensemos que Deus e os anjos costumam descer à Terra para interferir na história com milagres e mudar os rumos dos acontecimentos. O “materialismo” do materialismo histórico não é, portanto, incompatível nem com o deísmo nem com qualquer forma de concepção religiosa. A história coletiva (história do mundo, e não história de cada indivíduo) tem seus rumos ditados pelo estágio das condições materiais de existência do homem, pelo embate entre forças de

16. Feuerbach, que tomou como principal tema filosófico a desmistificação da religião e da ideia de um mundo espiritual como criações humanas, iniciou sua atividade filosófica em 1831 com *Pensamentos sobre a morte e a imortalidade*. Na segunda parte de *Sobre a filosofia do cristianismo*, discute a religião como forma de alienação que projeta os conceitos do ideal humano em um ser supremo.

produção e relações de produção, pelas lutas de classe que se estabelecem sobre estas condições materiais sobre as quais se estabelecem as sociedades humanas. Não é mais do que isto o que diz o materialismo histórico com relação ao desenvolvimento dialético da história.

Pode-se ser ateu e advogar um entendimento da história de acordo com o materialismo histórico. Pode-se ter uma inserção religiosa qualquer e ter a mesma visão historiográfica. Em contrapartida, pode-se ser ateu e sustentar qualquer outra concepção do funcionamento da história. Pode-se inclusive ser marxista – isto é, agir com vistas ao estabelecimento de uma civilização socialista – e ser ao mesmo tempo religioso. A história das ideias e dos movimentos sociais mostraria isto de maneira contundente. O exemplo mais eloquente é aquele que empreendeu uma combinação de teologia e marxismo, a partir da Teologia da Libertação – um movimento de ideias e de ações sociais que contribuiu para mudar a história da América Latina. Homens como Leonardo Boff, Hugo Assmann e Gustavo Gutierrez, entre outros, investiram criativamente nesta possibilidade. As Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e as Pastorais – movimentos sociais de grande importância para o desenvolvimento das lutas sociais e da organização política de esquerda nos países da América do Sul e da América Central – estabeleceram profundo diálogo com a Teologia da Libertação. Muitos de seus dirigentes, senão a maioria, eram ligados a este movimento que une religiosidade e marxismo em uma concepção única.

Muito antes deste movimento, o materialista histórico e marxista Walter Benjamin (1892-1940) propôs uma combinação análoga, ao unir em seu acorde teórico-prático um misticismo de origem judaica, um messianismo trágico e o materialismo histórico como concepção fundamental de todo o seu pensamento. No Brasil, temos o caso do educador Paulo Freire (1921-1997), materialista histórico e marxista, sempre intensamente ligado aos movimentos sociais e às mudanças políticas, mas que em nenhum momento abriu mão de sua religiosidade católica. Com a sua *Pedagogia da libertação*, aliás, ele também influenciou as Comunidades Eclesiais de Base¹⁷.

Feita esta digressão, podemos entender que o “ateísmo” e a posição “antir-religiosa” constituem de fato uma nota do acorde pessoal de Marx, mas não é inerente ao paradigma do materialismo histórico, que ele mesmo fundou com Engels e que se abriu posteriormente a inúmeras variações e desdobramentos internos. Este é um dos exemplos mais evidentes de que o “acorde teórico” de um pensador deve ser distinguido (ainda que superposto) do paradigma no qual o autor em questão se inclui, e que talvez até mesmo tenha contribuído

17. Paulo Freire, além das obras que o tornaram um dos maiores nomes da pedagogia mundial, entre as quais a *Pedagogia do oprimido* (1968), também escreveu sobre *Os cristãos e a libertação dos oprimidos* (1979). Seu marxismo (no sentido de ação política) era fortemente ancorado na concepção do materialismo histórico, e ambos interagiam com o seu catolicismo.

para fundar. Um paradigma, quando é instituído, escapa ao seu autor original: torna-se algo mais amplo, pois a partir desse impulso inicial passará a ser uma construção intelectual coletiva. Um mesmo paradigma, com seus traços fundamentais, pode admitir a superposição de inúmeros outros elementos que não são necessariamente coincidentes ou mesmo similares aos dos pensadores que fundaram o paradigma originalmente.

Devemos separar a base paradigmática dos elementos singulares que constituem um pensamento. Marx e o materialismo histórico não se confundem. Eles se encaixam, um se constitui a partir do outro no momento inicial. Mas o materialismo histórico sobrevive a Marx, pois segue sendo uma construção coletiva. Na verdade, mesmo Marx pode retornar depois de sua morte para continuar contribuindo de maneiras inesperadas com o paradigma que criou, não apenas porque podem surgir novas interpretações sobre o seu pensamento, mas também porque podem ser publicados textos do próprio Marx que até então tinham permanecido inéditos. Isto ocorreu com os *Manuscritos econômico-filosóficos*, que só foram publicados em 1932, com a versão completa de *Ideologia alemã*, que também seria publicada em 1932, e com os *Grundrisse* (1858), que foram publicados postumamente em 1939. Na época em que estes textos vieram à luz para o público editorial, contribuíram para impor novas transformações tanto no âmbito do materialismo histórico como no do marxismo (politicamente falando).

Esses traços mais gerais do pensamento de Marx, obviamente, apresentaram apenas um dos vieses de análises possíveis, sem ainda considerar que existem cisões e descontinuidades a serem percebidas no próprio interior da obra de Marx, nos vários momentos de sua produção intelectual. A obra e a trajetória teórica de Marx, dessa maneira, têm sido submetidas a diversificadas análises, por vezes bastante polêmicas. Para uma análise que suscitou polêmicas em sua época, pode-se dar o exemplo de Louis Althusser, que, em seu ensaio *Sobre o jovem Marx* (1960), propôs considerar uma “ruptura epistemológica” entre os escritos de Marx inspirados em Hegel e Feuerbach, e os textos posteriores do fundador do materialismo histórico¹⁸. Feito este alerta acerca da diversidade que se oculta no interior da própria obra de Marx, para além da variedade de leituras que sobre esta se estabelecem, vamos nos ater ao feixe de questões que nos está interessando como fio condutor destas reflexões: a temática da alienação.

Os objetos de estudo e de interesse temático, para Marx, são certamente muitos, embora depois eles tendam a afunilar para o interesse econômico, assim que Marx passa a se conceber como imbuído de uma missão especial¹⁹.

18. A noção de “corte epistemológico” também aparece em Bachelard ([1947] 1996). Althusser, inspirado em uma leitura estruturalista, a aplicou a Marx nos anos de 1960, abordagem rejeitada por autores diversos, inclusive Aron (2008, p. 68), que concorda em dividir a obra de Marx em fases, a primeira sendo um “itinerário filosófico” que antecipa elementos da fase seguinte (cf. *Idem*, p. 196). Autores relacionados com o materialismo histórico, como Vilar (1973), também criticaram leituras que rompem a historicidade entre as duas fases. A totalidade da obra de autor algum é isenta de desvios, descontinuidades e incoerências. Um ensaio pouco citado de Marx gera até hoje constrangimento para os estudiosos ligados ao materialismo histórico: *História diplomática secreta do século XVIII*, de 1857, cujo antieslavismo motivou Eleanor Marx, sua filha, a fazer cortes na reedição de 1899.

19. Numa carta de Marx a Engels, de 14 de janeiro de 1858, o primeiro deixa entrever este conflito interno entre as duas facetas: um pensador com múltiplos interesses temáticos e um revolucionário que sente suas escolhas comprimidas pela necessidade de sua missão: “Se um dia eu tiver tempo para trabalhar assim, gostaria muito de escrever duas ou três folhas para tornar inteligível ao vulgo o lado racional, mas ao mesmo tempo sofisticado, do método descoberto por Hegel” (*apud* Aron, 2008, p. 274; grifos nossos).

De todo modo, podemos esboçar também a própria história das temáticas marxianas, e o tema que estaremos enfatizando desempenha papel central na produção intelectual do jovem Marx. O primeiro tema que surgiu para Marx, de fato, antes mesmo dos *Manuscritos econômico-filosóficos* e das *Teses sobre Feuerbach*, foi a alienação.

O jovem Marx encantara-se desde cedo com a percepção de que o homem, este ser concreto e natural, transformara e continuava transformando o mundo através de seu trabalho e de sua práxis, e que em um mesmo movimento transformara e continuava a transformar a si mesmo. A natureza, transformada pelo homem, “humanizara-se”, incorporara a sua face humana. O homem mudara literalmente a face da Terra, e para onde quer que olhemos, pode-se dizer, não poderemos mais deixar de enxergar a marca humana. Mas, ao mesmo tempo, ao lado deste comovente encantamento diante da capacidade humana de “transformar o mundo e de transformar a si mesmo”, Marx também encontrara a sua terrível sombra: a percepção de que este mesmo homem, neste ponto de sua análise multiplicado pela infinidade de indivíduos, também se perdera na história, se “desumanizara” e se “desnaturalizara”; em uma palavra, “se alienara” (da natureza, de si mesmo e de suas próprias criações). A “alienação” (que tem em Marx o duplo sentido de “estranhamento” e perda de consciência) logo se tornaria o primeiro tema importante do jovem Marx – o seu objeto mais sistemático de reflexão na primeira fase de seus escritos²⁰.

Importante notar que a alienação era então examinada, pelo autor dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, nas suas mais diversas formas. Na verdade, não existia uma só alienação, mas várias delas (ver Quadro 1). Tudo aquilo que fragmentava o ser humano, que o apartava do mundo, de si mesmo, das coisas que ele criara; tudo aquilo que o separava da consciência que deveria ter, que o transformava quase em um autômato ou em um “animal desnaturalizado”; tudo aquilo que o mergulhava em uma espécie de sono do qual não parecia ser possível despertar, remetia em Marx ao âmbito da alienação. Lefebvre, na sua *Crítica da vida cotidiana* (1958), faz notar o caráter “poliscópico” da alienação. Podemos de fato identificar uma significativa variedade de alienações já presentes nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, que pode ser representada pelo esquema proposto no Quadro 1²¹.

O tema da alienação, como objeto central de investigação e de reflexão filosófica, permitiu a Marx percorrer sucessivamente várias “críticas”. Antes de retomar este que deverá ser considerado o tema central do primeiro Marx – a “alienação” em suas diversas formas – será oportuno discutir o modelo

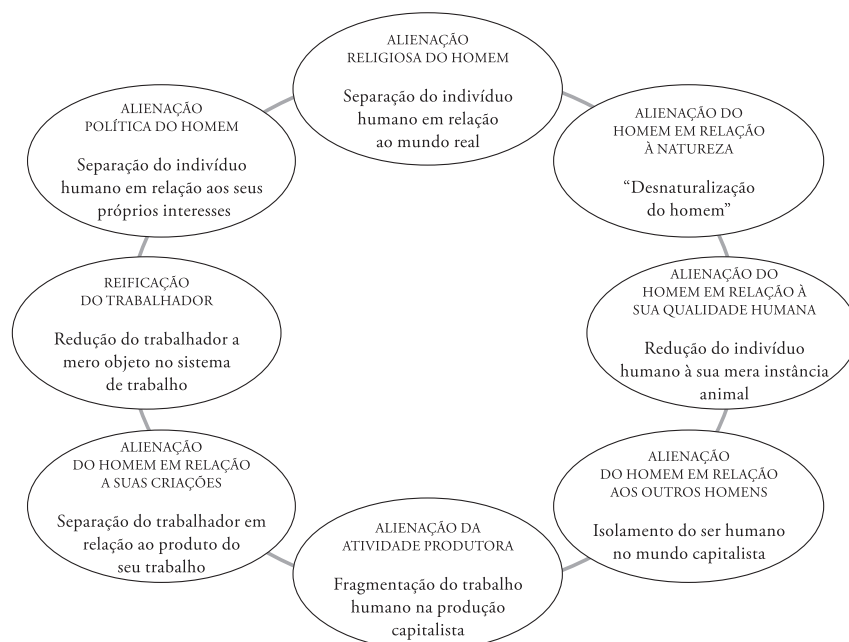
20. Já em Hegel, tal como observa Lukács em seu livro *O jovem Hegel* (1938), pela primeira vez o conceito de alienação estará situado “no centro de todo um sistema teórico”. Ver Konder (2009, p. 28). Com relação a essa centralidade, devemos lembrar o ponto de partida da leitura hegeliana da história. Na raiz do desenvolvimento histórico, o espírito, de onde tudo partirá, encontra-se em situação de estranhamento (de alienação) em relação a si mesmo. Isto porque o mundo material havia se desprendido do espírito e passara a existir autonomamente (para Hegel, a natureza nada mais é do que a condensação material do espírito). Neste momento, o espírito está alienado de uma parte de si mesmo, que é a natureza. Para Hegel, a história será o processo dialético por meio do qual o espírito adquire consciência e retoma a posse do mundo. Nesse sentido, a história não é mais do que a “desalienação” do espírito. Seu momento final é aquele em que o espírito se reunifica ao mundo, síntese que é ao mesmo tempo o sentido de toda a história anterior e sua finalização. A consciência final alcançada pelo espírito corresponde ao término do estranhamento, à retomada final da alienação, daquilo que estava apartado de si mesmo.

21. Outras formas de alienação também foram estudadas, como a decorrente da cisão entre “vida pública” e “vida privada”, discutida em *A questão judaica* (1844).

filosófico a partir do qual o fundador do materialismo histórico desenvolverá as várias facetas de sua reflexão sobre este tema. O modelo da “crítica”, no qual um filósofo busca submeter a um rigoroso escrutínio determinada tendência filosófica, ou então se ocupa em analisar o padrão recorrente em certo campo de práticas ou de conhecimento, será o caminho escolhido por Marx. Este modelo tinha sido estabelecido por Immanuel Kant (1724-1804) com as suas “três críticas”, e podemos acompanhar a opinião deste mesmo filósofo segundo a qual o “modo crítico” pode ser considerado uma das marcas desta segunda modernidade europeia que se inicia ao fim do século XVIII²².

QUADRO 1

Formas de alienação discutidas pelo “primeiro” Marx



Em grego, a expressão *crítica* (*crinein*) remete aos gestos de “separar” e de “julgar”, o que é particularmente adequado, pois com o modelo filosófico da crítica o que se busca é desenvolver uma argumentação com vistas a preservar o que merece ser afirmado, e, ato contínuo, colocar em dúvida ou rejeitar tudo aquilo que é falso ou que não merece ser afirmado²³. É por intermédio deste modelo, e dirigindo-se diretamente para a temática da “alienação”, que Marx desenvolve toda a sua crítica inicial a Hegel. A *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel* e os *Manuscritos econômico-filosóficos* – uma obra

22. *Crítica da razão pura* (1781), *Crítica da razão prática* (1788) e *Crítica da faculdade do juízo* (1790). No prefácio da primeira, Kant afirma que o gesto de “tudo submeter à crítica” era uma das características mais evidentes da nova era que então se iniciava. Kant via a “crítica” como um traço essencial da nova modernidade (a “segunda”, se considerarmos que a primeira se inicia com o Renascimento).

23. Kant desenvolve a sua *Crítica da razão pura* a partir de David Hume (1711-1776). Pode-se dizer que Hume foi para Kant o que Hegel seria para Marx: uma base de aprendizado a ser depois superada pela “crítica”. De Hegel, Marx conservará a “dialética”; já o idealismo será descartado.

24. O terceiro e último *Manuscrito* encerra-se com a “Crítica da filosofia dialética e geral de Hegel”.

que Marx não planejava publicar – constituem os pontos altos deste primeiro investimento crítico²⁴. Depois, com as *Teses sobre Feuerbach* e com a *Ideologia alemã* – esta última escrita em coautoria com Engels e já preludiando, para além do modelo da crítica, a inflexão historiográfica –, seria a vez de criticar a chamada “esquerda hegeliana”, da qual o próprio Marx saíra nos seus tempos de formação académica. Os autores criticados eram, entre outros, Feuerbach, Max Stirner, Bruno Bauer e David Strauss. Stirner, considerado por Marx um “jovem hegeliano”, também satiriza os outros autores em *O único e a sua propriedade*, empreendendo uma demolidora crítica ao conceito de “homem genérico” de Feuerbach, também feita por Marx. Estes autores, e o próprio Marx, ficaram conhecidos como “esquerda hegeliana” por volta de 1830, quando estudavam na Universidade Humboldt de Berlim. Na verdade, todos eles tinham passado a disputar, após a morte de Hegel, o privilégio de realizar a “Crítica” do filósofo, e desenvolver uma filosofia que pudesse ser recebida como uma verdadeira libertação. O nome “esquerda hegeliana” refere-se à oposição deste grupo aos “hegelianos de direita”, a quem coube (e não a Hegel, como às vezes se pensa) a ideia de que a sociedade prussiana representava uma culminância histórica, uma espécie de “fim da história”, que depois seria tomada por autores diversos, inclusive Fukuyama em tempos recentes (1989), mas já deslocando o “fim da história” para a sociedade capitalista liberal de fins do século XX. A discussão em torno do “fim da história” era o ponto de maior atrito entre a “esquerda” e a “direita” hegelianas, pois estes acreditavam que a série histórica de evoluções dialéticas tinha se completado na sua própria época, leitura da qual discordavam os filósofos da “esquerda hegeliana”. Marx logo agregaria à polémica a ideia de que o fim da série histórica só se poderia dar com a sociedade comunista, tornando-se este *telos* um aspecto importante da sua versão do materialismo histórico (cf. Souza, 1992). Com *Ideologia alemã*, adicionalmente, Marx concretiza o seu acerto de contas com o passado académico. Por fim, já bem adentrando a segunda fase de sua produção, aparecerá a crítica desfechada contra Proudhon (1809-1865) em *Miséria da filosofia* (1847), uma obra isolada, epígono da fase anterior no que se refere ao interesse pelo modelo da “crítica”. Esse livro marca não apenas o rompimento entre Proudhon e Marx, mas também o início de uma oposição visceral entre marxistas e anarquistas, cisão patente nos encontros da Associação Internacional dos Trabalhadores, em particular pelo confronto entre Marx e Bakunin (1814-1876)²⁵.

A fase das “críticas”, em Marx, que precede a fase dos ensaios económicos e historiográficos, seria particularmente importante como um

25. Este ensaio inverte o título do livro escrito por Proudhon: *A filosofia da miséria* (1846). Proudhon, um dos mais influentes escritores anarquistas da época, havia se correspondido com Marx e mantinha com ele uma relação cordial, com certa troca de influências mútuas.

movimento que já aponta para a fase madura e definitiva. A reflexão sobre a “alienação” – o baixo *ostinato* de Marx na primeira fase de sua produção intelectual, mas também um tema que nunca o abandonará por completo – seria percorrida sucessivamente pelas críticas à religião, à política, à economia política, chegando finalmente à sua base fundamental, a crítica econômica ao sistema de trabalho no mundo capitalista. Podemos perceber, com base em uma análise mais sistemática da obra de Marx, que o tema da alienação realmente não desaparece do seu horizonte de análises: apenas se desloca para uma posição mais lateral e menos visível no palco teórico da análise marxiana. De fato, o “fetichismo da mercadoria” – um aspecto da sociedade capitalista examinado por Marx na quarta seção do primeiro capítulo de *O capital* – pode ser perfeitamente entendido como um dos muitos casos particulares da alienação²⁶.

A pequena trajetória do pensamento do jovem Marx no tema da alienação – indo coerentemente das suas manifestações mais abstratas às manifestações mais concretas que se dão na própria produção da vida material – permite que surpreendamos Marx em um sutil deslocamento que o conduzirá a um novo momento de sua produção intelectual, no qual seria necessário se preparar para ir muito além do campo da filosofia, alcançando a economia, a ciência política e a própria história. Antes de chegar a este ponto, contudo, prossigamos com a pequena história das temáticas de Marx²⁷.

O segundo momento na história dos objetos de estudo de Marx é de fato uma consequência do primeiro: se o homem se perdera ou se “alienara” – “estranhando-se” a si mesmo e à natureza, tal como percebera o jovem Marx – como contribuir então para que ele supere seu lamentável estado? Até aqui, Marx é essencialmente um filósofo, e não ainda um economista ou historiador, ou mesmo um ativista político, o que só ocorreria efetivamente mais tarde²⁸. Ousaremos dizer que, com as obras nas quais começa a se preocupar com a “retomada da alienação”, Marx se tornou mesmo um “filósofo do despertar”, no sentido de que podemos associá-lo a uma certa linhagem de filósofos e pensadores que buscam refletir sobre os limites do homem (ou de sua consciência) e que, ato contínuo, procuram despertá-lo desta inconsciência, torná-lo ciente de seus limites e dos poderes que o afetam para lhe oferecer materiais filosóficos ou científicos para a sua própria libertação ou conscientização transformadora²⁹.

A pergunta filosófica de Marx, neste segundo momento de sua história temática, passou a girar, portanto, em torno da possibilidade da “retomada da

26. No ensaio “A reificação e a consciência do proletariado”, Lukács cunha o conceito de “reificação” para se referir à transformação das relações humanas em “coisas”, ou “mercadorias”, nas sociedades capitalistas (cf. Lukács, [1923] 1989). A *reificação* de Lukács corresponde à *alienação* de Marx. Outros autores chamam atenção para a impropriedade de reduzir a alienação ao “fetichismo da mercadoria”, que seria apenas um dos seus tipos: “O primeiro termo tem maior extensão do que o segundo: existe uma alienação religiosa, política, ideológica, etc., ao passo que o fetichismo da mercadoria corresponde apenas a uma forma de alienação: a alienação econômica” (Garaudy, 1957).

27. Desde cedo Marx convenceu-se da necessidade de adquirir sólidos conhecimentos econômicos, aprendizado que ocorreu em um ano de intenso trabalho a partir da primavera de 1843, entre o encerramento de sua atividade jornalística na *Gazeta Renana* e a redação dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, quando revela ter adentrado com desenvoltura o espaço conceitual da economia.

28. As obras econômicas e historiográficas de Marx tinham precedido em sua publicação as obras filosóficas, embora representassem um momento posterior. Com a publicação em 1932 dos *Manuscritos econômico-filosóficos* e da *Ideologia alemã*, alguns analistas puderam ter a plena percepção de que Marx era antes de tudo um filósofo.

29. O século XIX traria outros “filósofos do despertar”. Nietzsche sustenta que qualquer conhecimento é construído e que não existe uma única categoria de pensamento que seja dada previamente pela natureza que não deva ser submetida à crítica. Freud procurou conscientizar o

homem acerca de seu próprio inconsciente. Estes três filósofos (se considerarmos Freud um) trazem como característica fundamental este gesto de desvelar e de incitar o homem a fazer algo com esta consciência: transformar sua própria vida. Em Marx, é visado o homem socialmente inserido, que irá se confundir, no limite, com a espécie humana. Em Nietzsche e Freud, é o indivíduo. Nietzsche nada pretende fazer para elevar o nível de consciência das massas, mas vislumbra a possibilidade de preparar o caminho para algo que virá depois, para o “além-do-homem” (o *Übermensch*). Freud, com a psicanálise, visa obviamente à autotransformação dos indivíduos.

30. Konder (2006, p. 84) reflete com precisão: “Nos trabalhos imediatamente anteriores à redação dos *Manuscritos*, Marx tinha se empenhado em aprofundar sua crítica das condições de autoalienação (*Selbstentfremdung*) do sujeito humano na sociedade burguesa. Em agosto de 1844, porém, ele já refletia sobre a passagem da atividade ‘alienadora’ para a atividade ‘desalienadora’: sua perspectiva passara a se apoiar no projeto revolucionário de uma superação prática das condições do ‘estranhamento’ (*Entfremdung*)”.

31. Kosik (1969, p. 72) observa que a publicação tardia dos *Grundrisse*, em 1939, um conjunto de escritos de 1858 elaborado apenas para preparar materiais para a redação de *O capital*, deixará muito claro que “Marx nunca abandonou a problemática filosófica”. Nesta obra estão presentes os conceitos da primeira reflexão de Marx, como “alienação” e “reificação”, cuja reaparição revela a unidade do seu pensamento filosófico.

alienação” (isto é, da recuperação do que se apartou ou do que se havia perdido). Esta sutil mudança é particularmente importante, pois, sem abandonar o tema da alienação, Marx começa aqui a se colocar de uma nova maneira diante do mesmo. Não se tratava mais de apenas constatar a “alienação”, mas sim de se situar diante dela munido de uma nova pergunta. Como poderia o homem recuperar o que perdera, incluindo a si mesmo? Como poderia, em outros termos, despertar de sua “alienação”? Foi esta pergunta que levou Marx a investigar profundamente as condições materiais efetivas da existência humana, por meio das quais o homem criava e recriava-se, mas que ao mesmo tempo o lançavam paradoxalmente na “perda de si mesmo”, na “alienação”, no “estranhamento”.

Perceber que a mais irredutível raiz da alienação humana dava-se no interior do próprio trabalho, submetido à exploração do homem pelo homem, levou Marx ao seu segundo objeto de estudos, que a partir daí passa a dominar amplamente a sua busca da verdade. Das condições da alienação, Marx passaria a filosofar sobre a “retomada da alienação”, sobre as possibilidades de o homem retomar a plenitude consciente de sua própria vida, despertando do seu estranhamento: libertar-se, enfim. O momento deste *passing* – da expansão da reflexão sobre a “alienação” ao estudo sobre a “retomada da alienação” – está concretizado em certos trechos dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, obra que Marx não pretendia publicar, já que a compusera apenas para o seu autoesclarecimento, e sobretudo neste curto mas intenso texto de duas páginas e meia que constitui as *Teses sobre Feuerbach*, um texto marxiano que só mais tarde seria publicado por iniciativa de Engels³⁰. Foi por causa destas primeiras temáticas *filosóficas*, a temática da “alienação” em um primeiro momento e logo depois a temática da possibilidade de libertação do “estranhamento” – a “retomada da alienação” –, que Marx se tornou um economista, e também um historiador. Não há como expressar isto tão bem senão como nestas palavras de Leandro Konder:

[...] era porque a história se caracterizava como um processo contraditório de autorrealização e desrealização prática do ser humano, um processo que englobava *toda* a realidade dos homens, que se tornava imperioso examinar criticamente *o presente como história*. E era porque, segundo a nova concepção materialista da história, o conflito entre o caráter social da produção e o caráter privado da apropriação capitalista se tornara o centro da história contemporânea, que passava a ser absolutamente necessário escrever *O capital* (Konder, 2006, p. 85)³¹.

A partir daí os novos temas de Marx se sucedem entrelaçadamente: dos modos de produção, e em especial o modo de produção capitalista, à possibilidade de superá-lo via revolução; da propriedade privada ao Estado; da ideologia que oculta dos seres humanos a realidade de sua exploração pelo trabalho alienado à possibilidade de desmascará-la. O tema da alienação não desaparece, mas tende a se concentrar na alienação produzida no regime de trabalho sob o sistema capitalista e na alienação que, na sociedade industrial e na sociedade de consumo, transforma pessoas e relações interpessoais em “coisas” e em “relações entre coisas”. Em meio à diversidade de temáticas pertinentes ao mundo capitalista, que tomou por tarefa esclarecer, eventualmente retornam os antigos interesses pela alienação, particularmente o “fetiche da mercadoria” – a tendência do homem moderno a enxergar tudo como mercadoria da qual se apropriar ou que se pode comprar, inclusive o sentimento das pessoas – e a “reificação” (coisificação) do próprio trabalhador³².

Entre os diversos temas que, na sua fase madura, atrairão a atenção de Marx, podemos lembrar que a questão da “ideologia” proporciona certa ligação com os interesses anteriores de Marx pela temática da alienação. Ao reconhecer que a sociedade desenvolve artifícios para ocultar, dos homens que estão inseridos em um modo de produção, a estrutura de dominação que se estabelece sobre as classes exploradas, o objeto a ser investigado pelo historiador marxista passa a ser, de fato, a realidade que se oculta por trás das ideologias³³. Aqui se torna particularmente importante desmascarar a ideologia da classe dominante, o que deve ser feito pela classe revolucionária do momento – ao menos de acordo com a perspectiva marxista que será herdada por alguns dos setores do materialismo histórico que atrelam à sua práxis um programa de ação que visa ao socialismo.

O proletariado, em Marx, é a última das classes: aquela que levará a história ao seu termo ao instituir a sociedade de classes após seu enfrentamento terminal com a burguesia. Para realizar essa tarefa, o proletariado precisa desenvolver ao máximo a sua “consciência de classe” (tornar-se uma “classe-para-si”, e não mais apenas uma “classe-em-si”). De igual maneira, este outro trabalhador, o trabalhador intelectual que é o historiador, pode se colocar no ponto máximo possível de compreensão da história ao estar em sintonia com a posição da classe mais avançada em relação às forças produtivas, que no momento que precederá a instalação do modo de produção socialista seria o proletariado (esta é a perspectiva de Marx, bem entendido, que não seria necessariamente nem a única possível ao materialismo histórico, nem a única que poderia ser sustentada pelo marxismo como programa de ação política).

32. Sobre a “reificação do trabalhador” no exercício de seu trabalho fabril, Marx expõe em *O capital* este trecho do *Ensaio sobre a história da sociedade civil* (1756) de Adam Ferguson (1723-1816): “A ignorância é a mãe da indústria como da superstição. A reflexão e a imaginação não estão livres do erro; mas o hábito de mexer o pé ou a mão não depende nem de uma nem de outra. Desse modo, poder-se-ia dizer que, no que diz respeito às manufaturas, a perfeição consiste em se poder dispensar a inteligência, de modo que a oficina possa ser considerada como uma máquina cujas partes seriam homens”. A esta transcrição, Marx acrescentará: “Na manufatura e na atividade artesanal, o operário serve-se do instrumento; na fábrica, serve à máquina. No primeiro caso, é ele quem faz movimentar o meio de trabalho; no segundo caso, apenas tem que seguir o movimento e torna-se ‘o complemento vivo de um mecanismo morto’” (*O capital*, XIII, 4).

33. O desmascaramento da ideologia também revela as classes e os interesses de classe. Goldmann (1952) dirá: “cada vez que se trata de encontrar a infraestrutura de uma filosofia, de uma corrente literária ou artística, chegamos não a uma geração, a uma nação ou a uma igreja, mas a uma classe social e às suas relações com a sociedade”.

34. Reificação é o mesmo que “coisificação”. A “reificação do trabalhador” é o processo, inerente ao sistema capitalista, pelo qual o próprio trabalhador se transforma em uma mercadoria e as relações “entre pessoas” passam a ser pensadas em termos de “relações entre coisas”. A obra de referência é Lukács (1989); o texto marxiano de referência é o capítulo “O fetiche da mercadoria”, em *O capital*.

De todo modo, nesta leitura teleológica da história desenvolvida por Karl Marx, reencontram-se os vários temas que um dia foram examinados mais detidamente pelo fundador do materialismo histórico: a “alienação” nas suas várias formas (inclusive o “fetiche da mercadoria” e a “reificação do trabalhador”)³⁴, a “retomada da alienação”, a “luta de classes”, o desenvolvimento histórico da sucessão de “modos de produção”, o desvelamento do funcionamento do sistema capitalista, o desmascaramento das ideologias. Pode-se dizer que é neste momento que o velho Marx se encontra com o jovem Marx, pois a “retomada da alienação” volta a compor o seu conjunto de temas. A “desalienação do trabalhador” – a dissolução daquele estranhamento que, nas sociedades modernas e industrializadas, havia se tornado a raiz de todos os estranhamentos – corresponde ao momento em que o trabalhador percebe, finalmente, que o mundo inteiro é produzido por ele. Este tema seguirá adiante na obra madura de Marx, constituindo uma ponte entre suas análises posteriores e as primeiras obras do jovem Marx.

Referências Bibliográficas

- ALTHUSSER, Louis. (1967), “Sobre o jovem Marx”. In: _____. *Análise crítica da teoria marxista (Pour Marx)*. 1ª edição 1960. Rio de Janeiro, Zahar.
- ARENDT, Hannah. (2009), “O conceito de história: antigo e moderno”. In: _____. *Entre o passado e o futuro*. 1ª edição 1957. São Paulo, Perspectiva, pp. 69-126.
- ARON, Raymond. (2008), *O marxismo de Marx*. São Paulo, Arx.
- BACHELARD, Gaston. (1996), *A formação do espírito científico*. 1ª edição 1947. Rio de Janeiro, Contraponto.
- ENGELS, Friedrich. (1985), *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. 1ª edição 1845. São Paulo, Global.
- _____. (1990), *Anti-Dühring*. 1ª edição 1878. São Paulo, Paz e Terra.
- FERGUSON, Adam. (1995), *An essay on the history of civil society*. 1ª edição 1767. Cambridge, Cambridge University Press.
- FEUERBACH, Ludwig. (1997a), “Preliminary theses on the reform of philosophy”. In: FEUERBACH, Ludwig, MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *German socialist philosophy*. 1ª edição 1842. Nova York, The Continuum Publishing Company.
- _____. (1997b), *A essência do cristianismo*. 1ª edição 1841. Campinas, Papirus.
- _____. (2009), *Preleções sobre a essência da religião*. 1ª edição 1851. Petrópolis, Vozes.
- FREIRE, Paulo. (1970), *Pedagogia do oprimido*. 1ª edição 1968. Nova York, Herder & Herder.

- . (1978), *Os cristãos e a libertação dos oprimidos*. Lisboa, Base.
- GARAUDY, R. (1957), *Humanisme marxiste*. Paris, Ed. Sociales.
- GOLDMANN, Lucien. (1952), *Sciences humaines et philosophie*. Paris, PUF.
- GORZ, André. (1987), *Adeus ao proletariado: para além do socialismo*. 1ª edição 1980. Rio de Janeiro, Forense.
- GURVITCH, Georges. (1961), *A sociologia de Karl Marx*. São Paulo, Anhembi.
- HEGEL, Friedrich. (1995-1998), *Enciclopédia das ciências filosóficas*. 1ª edição 1817-1830. São Paulo, Loyola, 3 vols.
- . (1997), *Princípios da filosofia do direito*. 1ª edição 1821. São Paulo, Martins Fontes.
- . (2007), *Fenomenologia do espírito*. 1ª edição 1819. Petrópolis, Vozes.
- HELVÉTIUS, Claude-Adrien. (1973), *De l'esprit*. Verviers, Gérard.
- HOLBACH, Paul Henri Thiry, Barão de. (1961), *Système de la nature ou des lois du monde physique & du monde moral*. Paris, Inalf.
- KANT, Immanuel. (1987), *Crítica da razão pura*. 1ª edição 1781. São Paulo, Nova Cultural.
- . (1989), *Crítica da razão prática*. 1ª edição 1788. Lisboa, Edições 70.
- . (2005), *Crítica da faculdade do juízo*. 1ª edição 1790. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- KONDER, Leandro. (1998), *O socialismo do prazer*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- . (1999), *Marx*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- . (2006), *O futuro da filosofia da práxis*. 1ª edição 1992. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- . (2009), *Marxismo e alienação*. 1ª edição 1965. São Paulo, Expressão Popular.
- KOSIK, Karel. (1969), *Dialética do concreto*. 1ª edição 1963. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- LA METTRIE, Julien Offray de. (1982), *O homem máquina*. 1ª edição 1747. Lisboa, Estampa.
- LEFEBVRE, Henri. (1958), *Critique de la vie quotidienne*. Paris, L'Arche.
- LUKÁCS, Georg. (1989), *História e consciência de classe*. 1ª edição 1923. Rio de Janeiro, Elfos.
- MARX, Karl. (1946), *Contribuição à crítica da economia política*. 1ª edição 1859. São Paulo, Flama.
- . (1953), *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*. 1ª edição 1858. Berlim, Dietz.
- . (1969), *Le capital*. 1ª edição 1867. Paris, Garnier Flammarion.
- . (1971), “O fetichismo da mercadoria”. In: ———. *O capital: crítica da economia política*. 1ª edição 1867. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, pp. 64-112.
- . (1972), *A diferença entre a filosofia da natureza em Demócrito e em Epicuro*. 1ª edição 1841. Lisboa, Presença.

- . (1982), *Thèse sur Feuerbach*. 1ª edição 1845. Paris, Gallimard.
- . (1991a), *A questão judaica*. 1ª edição 1843. São Paulo, Moraes.
- . (1991b), *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. 1ª edição 1844. São Paulo, Nova Cultural.
- . (1993), *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*. 1ª edição 1843. Lisboa, Edições 70.
- . (2002), *Salário, preço e lucro*. 1ª edição 1865. São Paulo, Centauro.
- . (2009), *Miséria da filosofia*. 1ª edição 1847. São Paulo, Expressão Popular.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. (1983), *A ideologia alemã*. 1ª edição 1946. São Paulo, Hucitec.
- . (1988), *Manifesto do Partido Comunista*. 1ª edição 1848. Petrópolis, Vozes.
- . (2003), *A sagrada família*. 1ª edição 1844. São Paulo, Boitempo.
- SAINT-SIMONIANOS (Bazard e Enfantin). (1924), *Doctrine de Saint-Simon*. 1ª edição 1829. Paris, Rivière.
- SCHOPENHAUER, Arthur. (2007), *Fragmentos sobre a história da filosofia*. São Paulo, Martins Fontes.
- SOUZA, José Crisóstomo de. (1992), *Ascensão e queda do sujeito no movimento jovem hegeliano*. Salvador, Edufba.
- SEIGEL, Jerrold. (1978), *Marx Fate: the shape of a life*. Princeton, Princeton University Press.
- VILAR, Pierre. (1973), “Histoire marxiste, histoire em construction: essai de dialogue avec Althusser”. *Annales ESC*, n. 1, pp. 165-198.
- WHEEN, Francis. (2001), *Karl Marx*. 1ª edição 1999. Rio de Janeiro, Record.

Resumo

O conceito de alienação no jovem Marx

Este artigo faz uma reflexão sobre a primeira fase da produção intelectual de Karl Marx, considerando especialmente a temática da alienação. Na primeira parte, um retrospecto de algumas das características do pensamento de Marx é desenvolvido com vistas a clarificar o fato de que a identidade teórica de Karl Marx não é necessariamente coincidente, em todos os aspectos, nem com o materialismo histórico como paradigma historiográfico e sociológico, nem com o “marxismo” como programa de ação política. A intenção, aqui, é esclarecer posições específicas do pensamento de Karl Marx. Na última parte, desenvolvem-se algumas considerações sobre a temática da alienação na obra de Marx. Palavras-chave: Alienação; Materialismo histórico; Marxismo; Karl Marx.

Abstract

The young Marx and the concept of alienation

This article explores the early period of Karl Marx's intellectual output, focusing in particular on the theme of alienation. The first part of the article surveys some of the key features of Marx's thought in order to demonstrate that his theory of identity is not necessarily fully coincident either with historic materialism as a historiographical and sociological paradigm, or with 'Marxism' as a program of political action. The intention, here, is to clarify specific stances within Karl Marx's thought. The final part of the article offers some reflections on the theme of alienation in his work.

Keywords: Ranke; Alienation; Historical materialism; Marxism; Karl Marx.

Texto recebido em 1/2/2010 e aprovado em 21/12/2010.

José D'Assunção Barros é professor de pós-graduação no curso de História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Entre suas publicações destacam-se *Cidade e história* (Petrópolis, Vozes, 2007) e *A construção social da cor* (Petrópolis, Vozes, 2009). E-mail: <jose.assun@globocom.com>.